

Лекция №8. Тема: **Русские Философы XX столетия**

1. Н.А. Бердяев
2. А. Ф. Лосев
3. Л. Шестов
4. Б.П. Вышеславцев
5. И. А. Ильин
6. В. Зеньковский
7. О. Г. Флоровский

1. Н. А. Бердяев

Николай Александрович Бердяев родился в 1874 году, в Киевской губернии. Бердяев не пожелал продолжать традиционную в семье военную карьеру и, окончив гимназию, поступил на юридический факультет Киевского университета. В юности он увлекался марксизмом и в 1898 году, за участие в подпольном кружке, был сослан в Вологду. Впрочем, он увлекался также чистой философией и принимал даже тогда марксизм лишь в области социально-политической, в сфере же чистой философии он следовал за Кантом. В 1901 году, еще во время пребывания Бердяева в ссылке, появляется его крупная работа: "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии". Книга эта была направлена против народников и нанесла народничеству большой удар. Бердяев принял, таким образом, участие в знаменитом споре народников с марксистами.

Во время ссылки в Бердяеве, под влиянием чтения книг Достоевского и Соловьева, происходит духовный перелом, и он возвращается к христианству, отталкиваясь в то же время от официальной церковности. Как и его друг Булгаков, Бердяев проходит типичную для эпохи Ренессанса эволюцию "от марксизма к идеализму" и далее - к православию. В 1903 году, возвратившись из ссылки в Петербург, он основывает журнал "Вопросы жизни". В течение последующих лет Бердяев принимает деятельное участие в знаменитых религиозно-философских собраниях, пишет ряд полемических статей и выдвигается в первые ряды деятелей Ренессанса. Философская публицистика настолько захватила его, что он так и не успел закончить университета, что не мешало ему, однако, быть одним из самых высокообразованных людей своего времени.

В 1907 году выходит в свет его сборник: "Новое религиозное сознание и общественность". Книга, в которой Бердяев стремился объединить относительную правду социализма с абсолютной истиной христианства, имела большой успех. В 1909 г. Бердяев принимает участие в знаменитом сборнике "Вехи", где были поставлены точки над переоценками традиционных ценностей русской интеллигенции. Бердяев написал для этого сборника статью "Философская истина и интеллигентская правда". С 1908 г. он издает журнал "Путь". В 1911 году он пишет "Философию свободы". Но книга эта его не удовлетворяет, и в 1916 году он создает свой первый шедевр: "Смысл творчества". В этой вдохновенной книге Бердяеву удается высказать с полнотой свое религиозно-философское "кredo". В ней впервые появилась

новая для философа струя - влияние немецких средневековых мистиков, Якова Бёме и Мейстера Экхарта.

Во время революции Бердяев занял резко антибольшевистскую линию, его несколько раз арестовывали, но его выручала юношеская дружба с Луначарским, ставшим тогда наркомом просвещения. В 1918 году Бердяев основал Вольную Философскую Академию - "Вольфила", где читал лекции, несмотря на голод и лишения, до 1922 года, когда советское правительство выслало его, вместе с рядом выдающихся ученых и философов, за границу. Бердяев поселился сперва в Берлине, где, при поддержке экуменической организации ИМКА, создал религиозно-философскую Академию. С 1925 года он переселился в Париж, где Академия расцвела, а ему удалось продолжить издание журнала "Путь". Журнал этот просуществовал до начала второй мировой войны и представляет собой одно из лучших культурных достижений эмиграции.

Творческая деятельность Бердяева за границей была необычайно плодотворной. Его книги выходили одна за другой и пользовались огромным успехом. В 1923-1924 гг. выходят в свет четыре его книги - написанная во время революции "Философия неравенства", затем "Смысл истории", замечательное "Миросозерцание Достоевского" и "Новое средневековье". Эта последняя книга, посвященная острой теме мирового кризиса, написана чрезвычайно доступно. Будучи переведена на иностранные языки, она произвела сенсацию, ее читали наряду с "Закатом Европы" Шпенглера. С этих пор Бердяев начал пользоваться в западном мире огромной популярностью.

Он принимал деятельное участие в духовной жизни Запада. Он читал лекции, выступал на дискуссионных собраниях, сблизился с рядом западных философов и богословов. Особенно сильно было его влияние во Франции.

В 1927 году появляется новая его книга "Философия свободного духа" (2 тома), а в 1931 году - "О назначении человека. Опыт парадоксальной этики". Эта возвышающаяся до гениальности книга является лучшей из всех, написанных Бердяевым, хотя почти все его книги написаны блестяще. За ней следуют: "Я и мир объектов" (1934), "Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности" (1937), "О рабстве и свободе человека" (1940), "Русская идея" (1946) и "Опыт эсхатологической метафизики" (1947). Автобиографическое "Самопознание" вышло уже после смерти, последовавшей в марте 1948 года. Помимо вышеупомянутых книг, Бердяев написал много статей и брошюр, из которых особо упомянем: "Русская религиозная психология и коммунистический атеизм", "Христианство и классовая борьба", "О достоинстве христианства и недостоинстве христиан" и, особенно, "Судьба человека в современном мире".

В тридцатые годы Бердяев занимает ярко антифашистскую позицию. Гнев против фашизма начинает даже затемнять его прежнее антикоммунистическое уmonoстроение, хотя он продолжает осуждать коммунизм. Следует, однако, отметить, что во время немецкой оккупации Парижа немцы не нанесли ему никакого вреда, и квартира его даже стала

местом паломничества немецкой офицерской интеллигенции, жаждущей посмотреть на "гениального Бердяева".

После войны Бердяев занял уже явно просоветскую линию, хотя продолжал осуждать коммунизм. Эта странная эволюция мыслителя, умевшего в свое время как никто разоблачать всю ложь и бесчеловечность советской диктатуры, может быть лишь отчасти объяснена патриотизмом. По существу, здесь были более глубокие причины. Впрочем, в самые последние годы жизни, под впечатлением ждановской чистки, Бердяев разочаровывается в своих надеждах на эволюцию власти. В предисловии к "Самопознанию" он ярко выразил это разочарование.

Следует, однако, отметить, что Бердяев хотя и пришел к православию, но смотрел на него через романтические очки. Начало XX века вообще ознаменовалось возвратом к религиозности, но при весьма вольном отношении к историческому христианству, к исторической Церкви. Это была эпоха возрождения мистики, при ее отрыве от христианской морали и от твердой почвы исторического опыта. Это была эпоха так называемого "нового религиозного сознания", главным представителем коего был у нас Мережковский, мистицизм которого носил слишком вольный и слишком эстетствующий характер. Сам Бердяев вышел из другой среды: он был одним из "кающихся марксистов", наряду со Струве, с Булгаковым.

Мережковский и его компания пытались завербовать себе Бердяева и на время в этом преуспели, но сближение это оказалось кратковременным. Бердяев вскоре почувствовал "ядовитые испарения, отсутствие волевого выбора, двоящиеся между Христом и Антихристом мысли" у Мережковского. Мировоззрение Мережковского сам Бердяев называл "нищезаниженным христианством", но справедливость требует отметить, что и сам философ не был свободен от этого упрека. Он сам признается, что "в те годы в меня проникали не только влияния Духа, но и влияния Дьявола".

Все творчество Бердяева стоит под знаком Достоевского и Соловьева. В книге "Смысл творчества" Бердяев подхватывает соловьевскую проблематику в высшей степени оригинально. Бердяев убежден, что "мир во зле лежит", что "из мира нужно уйти" и что религиозная мистика - единственный путь преодоления трагизма жизни. Выход из этой антиномии величия и ничтожества человека - в обожении человека и очеловечении Бога, в Богочеловечестве. Спасение человека от греха есть только предварительная цель, пишет он. Конечная цель заключается не в спасении, а в творчестве. "Не творчество должны мы оправдывать, а, наоборот, творчеством должны мы оправдывать жизнь". И далее: "Мы вступаем в эпоху нового, небывалого религиозного сознания... Творческий акт есть самоценность, не знающая над собой внешнего суда... Культ святости должен быть дополнен культом гениальности". Он признает, что "для творческого восхождения нужно спасение от зла и греха", но все его внимание устремлено на апологию творчества, как "активного проявления человеческой свободы".

У всякого большого философа есть своя главная философская идея, в свете которой он развивает свое учение. Такой главной идеей Бердяева, была - свобода. Самую тему свободы он понимает "экзистенциально" и трагично. Бердяев - философ трагической свободы. Он верит, что человек сотворен для свободы. Но эта его изначальная свобода вступает в трагическое противоречие, во-первых, с фактом природной детерминации, а во-вторых, с обществом, с коллективом, имеющим тенденцию подчинить личное, неповторимое - общему стандарту. И наконец, свобода вступает в противоречие с Богом.

Бердяев различает три свободы: 1) иррациональную свободу произвола, 2) рациональную свободу и 3) сверхрациональную, "сублимированную свободу", где свобода свободно воссоединяется с Богом и становится свободной "в Боге". Свобода не сотворена Богом, говорит он, она предвечно укоренена в Ничто. *Это учение о несотворенной свободе - самое оригинальное у Бердяева.* Он признается, что пришел к этой идее под влиянием этических соображений: если принять традиционное учение о сотворенности свободы, как и всего, Богом, то придется сделать Бога ответственным за зло, а это противоречит идее всеблагости Божией, которая для всякого верующего является "этической аксиомой". Бердяев находит противоречие между идеями всемогущества Божия и всеблагости Божией, - и решает эту антиномию в пользу всеблагости, отрицая всемогущество Божие. Бог-Творец всемогущ над бытием, но не всемогущ над небытием, над несотворенной свободой, утверждает он. Бог может просветить темную бездну свободы только при условии свободного согласия свободы на вхождение ее в Царство Божие. Этим он объясняет, следуя за Августином, рационально непреодолимое влечение человека ко злу - эти порывы разрушения идут от бездонной иррациональной свободы, составляющей, наряду с образом Божиим в нас, подоплеку всего нашего существа. Поэтому в сотворенном мире, и особенно в душе человека, происходит борьба между Богом и свободой. Миф о грехопадении свидетельствует, по Бердяеву, о бессилии Творца предотвратить зло, исходящее из свободы, которой Он не сотворил. Тогда Бог вторично действует в отношении мира и человека. Но Бог нисходит в мир и появляется в мире уже не в аспекте Творца, а в аспекте Искусителя и Спасителя, в виде Христа, который принимает на Себя грехи мира.

В свете своей религиозной метафизики свободы Бердяев подходит к проблемам этики, и нужно сказать, что именно в области этики заключен главный пафос его учения. В книге "О назначении человека" Бердяев различает три формы этики: этику закона, этику искупления и этику творчества. Этика закона есть низшая, хотя и необходимая ступень морального сознания. Она обращена не столько к личности, сколько к человеческому роду, к страстной природе Ветхого Адама. Этика закона - по преимуществу "отрицательная этика". Она состоит из кодексов запретов, "табу", "вето". Эти запреты, порожденные религиозным страхом, необходимы: без них человеку грозила бы опасность вернуться в животное

состояние (кантовская этика долга есть высшая ступень этики закона). Но в "отрицательном" безличном характере этики закона - ее ограничение. Это есть этика "социальной обыденности", она проходит мимо личности и создает фарисейскую психологию христианского "законничества". Она приводит или к лицемерию и ханжеству, или создает "фанатизм добра", слепой к живой личности. Так возникает "кошмар злого добра" (название одной из статей Бердяева). Особенно обращает внимание Бердяев на "садистический характер" психологии законничества и использует, в связи с этим, открытия психоанализа Фрейда, его указания на "садистическую" основу морального закона.

Высшая ступень этики - этика искупления - свободна от этого садизма и от законничества. Она есть благодатная этика всепрощения, любви и сострадания. Она есть этика "благодатной божественной энергии", этика Бога-Сына. Здесь переставляются все моральные критерии этики закона: первые в законничестве будут последними перед судом Божиим и последние (смиранные духом) станут первыми. Этика искупления обращена не к законникам, а к грешникам. Здесь не отвлеченный закон, а лик Христов является путеводителем совести. Нисхождение Христа и искупление есть продолжение творения мира, есть восьмой день творения.

Евангельская мораль - мораль благодатной силы, неподвластной закону, - уже не есть мораль, ибо "христианство поставило человека выше идеи добра". Но этика искупления имеет и свои опасности: она легко вырождается в "трансцендентный эгоизм", в исключительную заботу о спасении собственной души, которая легко может создать религиозную манию преследования и религиозный мазохизм. Эта исключительная забота о спасении может засушить корень любви к ближнему, и в этом Бердяев признает частичную правду Фейербаха.

Поэтому этика искупления нуждается в дополнении ее "этикой творчества". Творец забывает о себе и заинтересован в самом акте, в самих предметах своего творчества. Поэтому творящий всегда бескорыстен - он любит свое творение, как Бог любит мир. Творящий больше не скован религиозным страхом; творя, он раскрывает в себе божественную энергию, человеческая творческая сила освящается в нем божественным вдохновением. Вот как характеризует сам Бердяев свою "этику творчества": "Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством... Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели... Творчество означает переход души в иной план бытия... Страх наказания и страх вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества... Творческое горение, Эрос божественного побеждает похоть и злые страсти... Сублимация, или преобразование страстей, означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии... Творчество есть благодатная энергия... есть первожизнь... оно обращено не к старому и не к новому, а к вечному".

Таким образом, этика творчества стоит уже "по ту сторону добра и зла". Впрочем, и этика искупления также возвышается над этой противоположностью, ибо "христианство поставило человека выше идеи добра". Он так формулирует свое "преодоление морализма в этике": "Мир идет от первоначального неразличения добра и зла через резкое различие добра и зла к окончательному неразличению добра и зла, обогащенному всем опытом различения". В этих формулах Бердяев преодолевает свои первоначальные чересчур смелые утверждения о том, что иногда хорошо идти по пути зла, так как это приведет к высшему добру.

"Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: "Каин, где брат твой Авель?" Оно кончится вопросом: "Авель, где брат твой Каин?"

Спасение невозможно, поясняет Бердяев, если хоть одна душа мучается в аду. Никто не может быть спасен в изолированности от других. "Спасение может быть лишь соборным". В главе об аде, самой блестящей в его книге, Бердяев настаивает на мысли, что трагедия ада заключается не в том, что Бог не может простить грешнику его грехи, но в том, что сам грешник не может простить их себе, что ад не есть внешняя сфера, где мучаются грешники, а есть именно абсолютное одиночество, где голос совести, заглушенный при жизни, жжет грешника страшным неугасимым огнем самоосуждения. Эти страницы об аде и о рае ("Эсхатологическая этика") принадлежат к лучшему, что написано в мировой философской литературе на эту тему.

Личность, по Бердяеву, имеет безусловный приоритет перед обществом, но трагедия личности - в том, что общество тиранит личность. По его учению, не личность есть часть общества, а, наоборот, скорее общество есть часть личности. Однако в нашем падшем мире эта первичная иерархия ценностей нарушена, и личность становится игрой безличных сил, приносится в жертву общему.

По учению Бердяева, истоки современного кризиса - в отпадении человечества от христианства и от гуманизма. Но под христианством он имеет в виду сам дух христианства, а не официальную Церковь, которая, по его убеждению, вступила в компромисс с "миром", внутренне обуржуазилась и утратила дух вселенскости. Христианство дало человечеству благую весть о Царстве Божиим, гуманизм впервые осознал свободу человека и ценность свободы. Но современное человечество отвернулось и от Царствия Божьего, ради мечты о царстве человеческом, и от свободы, предпочитая ей мечту о сытом довольстве. Вместо органической культуры, человечество стало создавать механическую цивилизацию, самая устремленность которой антирелигиозна и антиперсоналистична. Вместо образа и подобия Божия, человек становится образом и подобием бездушной машины. Торжество буржуазного духа, пишет он, привело к ложной и механической цивилизации, глубоко противоположной всякой истинной культуре (написано до Шпенглера). И далее: цивилизация развила огромные технические силы, которые по замыслу должны были уготовить царство человека над

природой, но эти технические силы властвуют над самим человеком, делают его рабом, убивают его душу; в колоссальной технической цивилизации точно выпущены все демоны, мстящие человеку. Интересно, что еще в 20-х годах Бердяев как бы предсказал появление чего-то подобного атомной бомбе.

Вот его слова, клеймящие буржуазную культуру: "Дух цивилизации - мещанский дух... Цивилизация Европы и Америки... создала индустриально-капиталистическую систему... Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, духа святынь; капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была безбожной цивилизацией". В недрах цивилизации начали обнаруживаться процессы варваризации, огрубления. Не церковь, а биржа стала господствующей и регулирующей силой жизни. Исключительное погружение Европы в социальные вопросы есть падение человечества. Экономизм цивилизации XIX и XX веков, извративший иерархический строй общества, породил экономический материализм, верно отразивший действительность XVIII века. Поклонение Маммоне вместо Бога одинаково свойственно и капитализму, и коммунизму. Не свободен духом человек нашего времени, он находится во власти неведомого ему господина, сверхчеловеческой и нечеловеческой силы, которая овладевает обществом, не желающим знать Истины.

Таким образом, по Бердяеву, коммунизм порожден материалистическим духом капитализма.

На Западе буржуазный дух гораздо сильнее, чем в России, продолжает Бердяев, так как на Западе традиции гуманизма прочнее. Но сам гуманизм есть миф, не выдерживающий критики, ибо человек есть изначально существо религиозное, и, в конце концов, он устремляется или вверх - к царству Божьему, или вниз - к царству Антихриста. **Большевизм силен своей критикой лжи буржуазной культуры, но не в силах создать своей положительной культуры, ибо он сам заражен материализмом, порожденным буржуазией. Поэтому большевизм силен своим разрушением, а не творчеством. Большевики воображают, писал он, что они - творцы нового будущего. В действительности они - орудие безличных стихий. На самом деле они обращены к прошлому, а не к будущему, ибо они - рабы прошлого и прикованы к нему злобой, ненавистью и мстью.**

Бердяев до сих пор является очень спорной фигурой. У него больше поклонников на Западе, чем в русской среде, где, за немногими исключениями, к нему относятся сдержанно, а подчас враждебно. В частности, в церковных кругах самое имя Бердяева нередко вызывает негодование, к которому, нужно сказать, Бердяев давал поводы своими резкими нападками на клерикализм.

Некоторые русские философы ценят больше Бердяева: так, Лосский и Франк имеют больше чисто философских заслуг, чем Бердяев, о. Павел

Флоренский превосходит его высотой религиозно-философских прозрений, а о. Сергей Булгаков выше его в богословском отношении.

Бердяев был самой яркой личностью в русской философии XX века - в этом он схож с Вл. Соловьевым, который так же как личность выше своих творений.

2. А. Ф. Лосев

Алексей Федорович Лосев (1893 - 1988) - известный философ. Лосев – приверженец диалектического метода. Обладая большой эрудицией в области античной философии, и в особенности неоплатонизма, Лосев в своей книге "Античный космос и современная наука", а также многотомной «Истории античной эстетики» изложил с новой точки зрения историю античной умозрительной философии, истолковывая ее в духе конкретной диалектики видимости. Его главная цель состоит в исследовании "античных доктрин Космоса и создании пространственных форм древней греческой диалектики". С этой целью Лосев подвергает анализу многие античные тексты. В том числе диалоги Платона "Парменид" и "Тимей", используя, в частности, работы Прокла и обращаясь к различным комментаторам - Симплицию Дамасскому, Филону и другим.

В орфических космогониях и в пифагореизме Лосев открывает диалектику "единого" и "множества"; у Платона эта диалектика становится более зрелой. В диалоге Платона "Парменид" исходным пунктом диалектики является "единое". Поскольку "единое" понимается только как одно, оно, не будучи "ни тождественным самому себе, ни единому, и не различно ни с собой, ни с иным", при таких условиях оно "не существует", оно - вне существования, оно есть мысль о неммыслимом. Это сверхсуществующее "ничто" есть тот принцип, который называется божественным "ничто" и служит объектом отрицательной (апофатической) теологии.

Рассматривая с точки зрения диалектики эйдоса рассуждения Платона в "Пармениде" и комментарии Прокла, Лосев раскрывает перед своими читателями заманчивую перспективу изучения структуры духовного события, интуитивного созерцания эйдоса (сущности) вещи, ее значения как органического целого, взаимнопроникнутого не только различными, но и противоположными категориями. Многие сложные проблемы истории античной философии представлены, таким образом, в новом свете: например, учение Платона о душе (в "Тимее") как единство тождественного в себе и другом; учение Платона об элементах как содержащих физико-математические, диалектические, мифологические и эстетические моменты; древнее учение о разнородной природе пространства и времени как основа астрологии, алхимии и магии; диалектическое условие современной теории относительности и т. д.

В своей книге под названием "Философия имени" Лосев разрабатывает философию языка, родственную философии Булгакова и представляющую очерк всей философской системы, диалектически сконструированной. Согласно Лосеву, слово есть внешняя видимость эйдоса вещи, возникающая с диалектической необходимостью в процессе эволюции

бытия, которое приходит к бытию для себя, т. е. самосознанию. Каждая сущность как определенное бытие, отличающееся от своего "инобытия", от меона (от принципа неопределенности), и, следовательно, содержащее в себе это инобытие, включает следующих три аспекта: 1) генологический аспект, или аспект единства, выходящий за пределы существования и сравнивающий все существующее с несуществующим, меонические аспекты вещи; 2) эйдетический аспект, или аспект формы как проявление смысла или идеи в вещи; 3) генетический аспект, или алогическое становление.

Эйдос, достигший выражения в телесном "инобытии", есть внешний мир, имя, образующее новый символический момент мира; символический в смысле объективности имени. "В имени как символе сущность впервые является всему иному, ибо в символе как раз струятся те самые энергии, которые, не покидая сущности, тем не менее частично являют ее всему окружающему". По этому учению, весь мир есть слово. "Если сущность имя и слово, то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос - лестница разной степени словесности. Человек - слово, животное - слово, неодушевленный предмет - слово. Ибо все это - смысл и его выражение". "...умное имя предмета и есть сам предмет, в аспекте понятности и явленности". И, тем не менее, слово, взятое изолированно, даже в его "человеческом" состоянии, все же лишено онтологической полноты: "Пусть слово мое есть самосознание и полнота эйдетической характеристики, но в слове своем изнутри я знаю только себя и не знаю другого; другого я продолжаю знать только внешне. А интеллигенция есть сознание себя как всего и всего как себя. Только в мифе я начинаю знать другое как себя и тогда мое слово - магично. Я знаю другое как себя и могу им управлять и пользоваться. Только такое слово, мифически-магическое имя, есть полное пребывание сущности в ином и только такое слово есть вершина всех прочих слов".

3. Л. Шестов

Лев Шестов (1866-1938), настоящая фамилия которого Шварцман Лев Исакович, эмигрировал из Киева после Октябрьской революции и поселился в Париже. Основные работы Шестова: "Достоевский и Ницше", 1903; "Апофеоз беспочвенности", 1905; "Добро в учении Толстого и Ницше", 1923 ("Власть ключей"); 1925 ("Ночь в Гефсиманском саду"); "На весах Иова?", 1929; "Афины и Иерусалим", 1938.

Для Шестова характерен крайний скептицизм, источником которого явился идеал нереализуемого сверхлогического абсолютного познания. В своей книге "Апофеоз беспочвенности" Шестов опровергает взаимно противоречивые научные и философские теории, оставляя читателя в неведении. В книге "Афины и Иерусалим" Шестов противопоставляет рациональное мышление, восходящее еще к греческой философии, сверхъестественному библейскому представлению о вселенной, которое отрицает закон противоречия. Идея всемогущества Бога приводит Шестова, как и средневекового философа Петра Дамиани, к утверждению, что бог мог

сделать так, чтобы никогда не было прошлого; например, в его власти предопределить, чтобы Сократ не выпил чашу с ядом в 399 г. до новой эры.

4. Б.П. Вышеславцев

Борис Петрович Вышеславцев (1879-1954) был профессором философии права в Московском университете. Покинув Россию, он работал в русской секции УМКА Пресс в Париже. Главными работами Вышеславцева являются: "Этика Фихте", 1914; "Человеческое сердце в индусском и христианском мистицизме", 1929; "Этика преображенного эроса", 1932. «Философская нищета марксизма» 1952, «Кризис индустриальной культуры» 1953.

Небольшая, но очень ценная книга "Человеческое сердце в индусском и христианском мистицизме" посвящена проблеме, которая занимает видное место в современной философии. В согласии с учениями христианских и индусских мистиков, он понимает сердце не просто как способность к эмоциям, но как нечто гораздо более значительное, а именно как онтологический сверхрациональный принцип, составляющий реальную "самость" личности. Индусский мистицизм истолковывает этот принцип как тождественную основу всех живых существ, тогда как христианское учение утверждает, что индивидуальные я с самого начала представляют собой множественность. Вышеславцев считает, что этим объясняется различие между христианской любовью и буддистским "состраданием без любви".

Преодолевая перегородки между душой и телом, метафизический принцип находит свое осуществление в сердце, которое является одновременно источником любви, творческой свободы и наиболее важным телесным органом. Это приводит Вышеславцева к рассмотрению значения католического культа св. сердца. Он защищает этот культ от обвинения в материализме, выдвинутого против него "ложным спиритуализмом", хотя и отмечает, что из-за своей специфики он неприемлем для религиозного чувства православных.

В заключение Вышеславцев рассматривает антиномию сердца, которое является одновременно непогрешимым судьей и источником зла, так же как и добра. Он видит разрешение этой антиномии в понятии свободы как сущности личности.

В своей книге "Этика преображенного эроса" Вышеславцев, цитируя ряд мест из Евангелия и посланий св. Петра, показывает, что христианству предназначено быть религией, заменяющей рабскую зависимость от закона свободой милосердия и этику закона - этикой очищения преображенного эроса. Закон не может быть высшим руководителем в жизни, так как он есть только абстрактная норма, запрещающая преступления, негативная норма, лишённая творческой силы. Христианство указывает другой путь: оно направляет духовные силы человека к абсолюту, к богу, к царству божиему как к полноте бытия, как к абсолютной красоте и совершенству, которое вызывает в нас любовь и увеличивает силу свободных творческих способностей. Эта сила находит правильное применение в каждом

конкретном случае морального конфликта. Это путь очищения души через эрос для логоса.

Высшие и самые священные ценности предстают перед духом христианина не в форме абстрактных законов, а как конкретные, живые образы действительной личности богочеловека Иисуса Христа и его святых, которых он любит и считает "достойными любви". Воображение преобразует инстинкты, вводя прекрасные образы в темную область подсознательного и вызывая любовь к ним; это ведет к их воплощению, к магическому творению новой реальности.

Учение Вышеславцева об очищении имеет исключительно большую ценность. Ужасающие открытия Фрейда и его школы могут оказаться фатальными для человека, если не будут указаны пути преобразования низменных инстинктов, таящихся в области подсознательного. Особое значение имеют доводы Вышеславцева относительно того, что эта цель может быть достигнута только путем соединения нашего воображения и воли с конкретной благодатью абсолюта, живой личности богочеловека и святых.

Вышеславцев показывает, что воспитание воображения, чувств и воли в духе христианства - единственный путь достижения всей полноты совершенной жизни. Ему удастся найти новые аргументы для доказательства, что христианство может служить этой цели, только если оно рассматривается как подлинная религия любви и свободы, как добрая весточка из царства благодати, а не искажается легализмом или фанатической нетерпимостью.

5. И. А. Ильин

Иван Александрович Ильин (1882-1954) был профессором философии права в Московском университете. Выслан из России советским правительством в 1922 г. Его основные работы: "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека", в двух томах, 1918; "О сопротивлении злу силой", Берлин, 1925; "Религиозный смысл философии", Париж, 1925; "Основы художества", "Путь духовного обновления", 1937, «Кризис безбожия» и др.

Смысл философии состоит, по Ильину, в познании бога и божественной основы мира, а именно в изучении истины, добра и красоты как исходящих от бога. Ильин объясняет упадок современного искусства недостаточным распространением в настоящее время религии среди народа, высказывая надежду, что опять наступит период религиозного возрождения, когда снова расцветет искусство.

Ценной работой Ильина является его исследование "О сопротивлении злу силой". В ней он резко критикует учение Толстого о непротивлении. Ильин говорит, что Толстой называет всякое обращение к силе в борьбе со злом "насилием" и рассматривает его как попытку "кошунственно" узурпировать божью волю путем вмешательства во внутреннюю жизнь другого лица, которая находится в руках бога. Ильин полагает, что учение Толстого содержит следующую нелепость: "Когда какой-нибудь негодяй наносит оскорбление честному человеку или развращает ребенка - это,

очевидно, совершается по божьей воле; но когда честный человек пытается помешать негодяю - это происходит не по воле Бога".

Ильин начинает конструктивную часть своей книги указанием на то, что не всякое применение силы должно считаться "насилием", так как это оскорбительный термин, заранее предрешающий исход спора. "Насилием" нужно называть только произвольное, безрассудное принуждение, исходящее от злой воли или направленное ко злу.

Означает ли это, что цель оправдывает средство? Конечно, нет. Зло физического принуждения или предупреждения не превращается в добро оттого, что оно употреблено как единственное средство, имеющееся в нашем распоряжении, для достижения хорошей цели.

"Если бы принцип государственного принуждения и предупреждения нашел свое выражение в образе воина, а принцип религиозного очищения, молитвы и праведности - в образе монаха, решение проблемы состояло бы в признании их необходимости друг другу".

Возможность положений, которые неизбежно ведут к противоречию между благой целью и несовершенными средствами, является моральной трагедией человека. Так ставят вопрос Ильин и другие мыслители, разделяющие его точку зрения.

6. В. Зеньковский

Василий Васильевич Зеньковский (1881-1962) был доцентом в Киевском университете. С 1925 г. профессором философии и психологии в Православной богословской академии в Париже, а в 1942 г. принял священство.

Основные работы Зеньковского: "Проблема психической причинности", 1914; "Иерархическая структура души" 1929; "Религиозный опыт" 1930, "Преодоление платонизма и проблема Божественной мудрости в сотворенном мире", 1930; "Об образе Бога в человеке", в сборнике "Православная мысль", 1930; "Вопросы воспитания в свете христианской антропологии", 1934; "Проблема космоса в христианстве", "История русской философии", в двух томах и др.

В своей статье о религиозном опыте Зеньковский понимает опыт как содержание сознания, которое может быть описано как "данное", которое обусловлено взаимодействием между субъектом и объектом и связано с объектом. Он выступает против Дюркгейма, Фрейда и др., пытавшихся рассмотреть религиозный опыт как нечто производное от других форм опыта. Так, Дюркгейм выводит его из опыта общественных связей. Однако этот опыт уже содержит в себе религиозный элемент.

Зеньковский утверждает, что душа имеет иерархическую структуру и что высший ее элемент "сердце", понимаемое в соответствии с христианской антропологией как жизнь чувства, которая устанавливает духовную связь с богом и божественными основами мира.

При рассмотрении проблем христианской космологии отец Василий выступает против акосмизма, пантеизма и атеистического натурализма. По

его мнению, этих ошибочных теорий можно избежать только в том случае, если мы будем иметь правильное представление о сотворении мира богом.

Божественная София, мудрость бога, есть совокупность идей о мире (постижимый космос), божественная концепция мира. Идеи, лежащие в основе космических процессов, суть тварная София. Концепция мирового духа была дискредитирована в глазах многих отцов церкви своей связью с пантеизмом. Однако в действительности эта концепция может быть разработана и без помощи пантеизма и употребляться для преодоления механистического натурализма.

Исследование Зеньковским проблем христианской космологии представляет большую ценность; однако невозможно согласиться с ним, будто *идея начала мира и времени в нем вынуждает нас признать существование времени в Боге до сотворения мира*. Слово "начало" не всегда означает появление процесса А после процесса В; оно может также означать первые моменты процесса А.

7. О. Г. Флоровский

Георгий Васильевич Флоровский (1893-1979) окончил историко-филологический факультет Одесского университета. Будучи оставленным при университете, он занимался философией под руководством профессора Н. Ланге, намереваясь стать доцентом в университете. После революции покинул Россию и в 1925 г. был назначен профессором патристики в Православной богословской академии в Париже. С 1947 г. занимал профессорскую кафедру догматического богословия и патрологии в Православной богословской академии в Нью-Йорке. В 1932 г. принял священство. Основные работы отца Георгия: "Человеческая и Божественная мудрость", 1922; "Основы логического релятивизма" "Смерть на кресте", 1930; "Сотворение и творение" 1930); "Эволюция и эпигенезис", "Пути русского богословия", 1937; "Проблемы христианского объединения", 1933; "Восточная традиция в христианстве", 1949.

Из всех русских богословов отец Георгий является наиболее верным православному учению. Он стремится точно придерживаться св. писания и патриотической традиции. Он отвергает учение о Боге как о всеединстве: творя мир, бог творит реальность, отличную от него. Флоровский определенно враждебен софиологии отца Павла Флоренского и отца Сергия Булгакова; он полагает, что литургические тексты и православная иконография не подтверждают их теорий.

Сотворение человека как свободной деятельной личности есть кенозис (нисхождение в мир) божественной воли, проистекающий из любви бога к творению. Душа и тело человека представляют собой две стороны единого живого существа. В результате первородного греха связь между душой и телом становится непрочной; человек становится смертным. Смерть есть не простое отделение души от тела, а смерть человека как такового, так как "душа без тела - это призрак. Смерть человека становится космической катастрофой, так как в умирающей природе теряет свое бессмертное средоточие и сама как таковая умирает в человеке" ("Смерть на кресте").

Победа над смертью была достигнута Христом. Когда в соответствии со своей человеческой природой он умер на кресте, его душа отделилась от тела, но его божественность осталась неотделимой от его души и от его тела, утверждает отец Георгий, опираясь на авторитет св. Иоанна Дамаскина. Вследствие этого его тело после смерти не подверглось разложению и было им воскрешено. Его сошествие в ад означает сошествие не в самые глубины преисподней, а в Гадес (sheol) - жилище ветхозаветных святых; такой смысл имеют слова "разбить оковы смерти". Благодаря Христу, восстанавливающему единство души и тела, наша смерть также больше не смерть, а "сон", как сказал св. Иоанн Златоуст.

Отец Георгий подчеркивает исторический характер христианского мировоззрения в противоположность греческому, придавая этому большое значение. Для греков все временное относится к низшей сфере бытия; во времени нет творческого начала, а только циклы, периодические повторения всего прошедшего. Согласно христианскому взгляду, время - не круг, а линия, имеющая начало, конец и цель. Исторический процесс, являющийся единственным в своем роде во времени, состоит из творческих актов, которые определяют судьбу человеческой личности.

Отец Георгий, отрицая перевоплощение, утверждает, что всеобщее воскресение не есть всеобщее спасение. Одной жизни на земле достаточно для того, чтобы человек сделал выбор и проявил либо стремление к добру, либо своевольное упрямство, заслуживающее осуждения и вечных мук.

В своих статьях "Проблемы христианского объединения" он выступает против "теории церковных разветвлений". Он говорит, что не существует "ветвей с равными правами", но допускает, что "больные ветви не отсыхают сразу". Говоря о римской католической церкви, он заявляет, что в ней "нет достаточно твердого и ясно выраженного сознания, что даже после вознесения Христос действительно и непосредственно, хотя и невидимо, пребывает в земной исторической церкви и управляет ею. Отсюда необходимость и возможность идеи наместника Христа, который в известном смысле заменяет Его в истории". Для христианского объединения "фактическая совместная работа важнее, чем прямое обращение к вопросу об объединении. В этом отношении сотрудничество в богословских исследованиях и обмен знаниями, несомненно, представляют собой действительный акт единения, поскольку это является выражением солидарности в стремлении к христианской истине".

Отец Георгий оказал большую услугу развитию русского богословия своей замечательной работой "Пути русского богословия". В начале своей книги он ставит интересный и важный вопрос относительно причин "позднего и запоздалого пробуждения русской мысли". Это удивительный факт, ибо русские - одаренный народ. Русские иконы, например, "свидетельствуют о глубине, сложности и тонкости древнерусского духовного сознания и о творческой силе русского духа". Чтобы ответить на этот вопрос, отец Георгий исследует религиозную жизнь русского народа на протяжении всей его истории, а также его богословие. Он описывает эту

жизнь как ожесточенную борьбу сначала с внешними, а потом, в новое время, с внутренними препятствиями.

Отец Георгий приводит некоторые примечательные факты, относящиеся к юности Писарева, Добролюбова и других выдающихся людей, показывающие, что русские интеллигенты, даже когда они приходят к отрицанию церкви и исторической религии, в большинстве своем глубоко религиозны по темпераменту. В своих страстных поисках новых путей, ведущих к полноте истины, русский народ часто оказывается на краю пропасти. Так, например, Мережковский начал бояться, что он впадает в "ересь Астартизма, которая имеет в виду не святое единство духа и плоти, а их кощунственное смешение и осквернение духа плотью".

Отец Георгий говорит, что недавно началась новая эра в истории христианского мира, она характеризуется скромным распространением безбожного бунта и борьбы против бога. Один из путей победы над ним состоит в том, чтобы излечить умы людей от одержимости силами зла при помощи развития богословия, задача которого - выработать целостную систему христианской мысли.

Литература:

Учебники:

1. История русской философии. Учебник. МГУ. Ред. Маслин М.А. УМО. 2008.

2. Философия. Учебник. УМО. В.В. Миронов. М. 2008.

3. Философия. Учебник. Минобр. В.Н. Лавриненко, В.П. Ратников. Только 4-е изд. 2008.

4. В.В. Зеньковский. История русской философии. В 2-х томах. Т. 1. - Феникс. 1999.

5. Н.О. Лосский. История русской философии. М. 2007.

6. Б.В. Яковенко. История русской философии. М. 2003.

7. С.А. Левицкий. Очерки по истории русской философии.

Дополнительная:

1. Хрестоматия по истории философии: от Нестора до Лосева. М. 1997. – 672 с.

2. Манифесты русского идеализма. Сборник. М. 2009, - 1072 с.

-. Н. Бердяев. Этическая проблема в свете философского идеализма. С. 97

-. Н. Бердяев. Философская истина и интеллигентская правда. С. 455

3. Н. Бердяев. Судьба России. Философия свободы. Харьков. 1998. – 736 с.

4. Н. Бердяев. Самопознание. Русская идея. Харьков. 1998. – 624 с.

5. Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности. (Сборник. Достоевский и Ницше. Киргегард и экзистенциальная философия. Добро в учении гр. Толстого и Ницше.) М. 2000. – 232 с.